

Widmer, Caroline: *Der Buddha und der „Anderer“. Zur religiösen Differenzreflexion und narrativen Darstellung des „Anderen“ im Majjhima-Nikāya.* (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft; 009. Hrsg. von Gregor Ahn, Oliver Freiburger, Jürgen Mohn, Michael Stausberg). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 434 S.; ISBN 978-3-525-54038-1.

Besprochen von **Jens Schlieter**, Institut für Religionswissenschaft, Universität Bern, Lerchenweg 36, 3012 Bern, Schweiz. E-mail: jens.schlieter@relwi.unibe.ch

DOI 10.1515/asia-2015-1023

Bei der vorliegenden Publikation von Caroline Widmer (im Weiteren CW) handelt es sich um die überarbeitete Dissertation, die, im Feld der Geisteswissenschaften eher selten, unter exakt demselben Titel im Frühjahr 2012 an der Universität Zürich angenommen wurde. Sie widmet sich erfreulicherweise einem wichtigen und bislang nur wenig erforschten Thema, welches zwei Aspekte der frühen kanonischen Überlieferungen des Pāli-Buddhismus in den Fokus rückt: Zum einen geht es um die Darstellung der „Anderen“, also jener dem Buddha oder seinen Hauptschülern begegnenden Individuen, die heterodoxe Lehren vertreten bzw. sich zu nicht-buddhistischen Lebensweisen und Praktiken bekennen. Zum anderen fokussiert die Arbeit auf die narrative Aufbereitung dieser Darstellungen – ihre, wie die Autorin formuliert, literarische Fiktionalität. Im Genre der narrativ komponierten „Lehrrede“ (Pāli: *sutta*) realisieren sich, so die überzeugende These, über die Interaktion der Figuren verschiedene Erzählabsichten – vor allem natürlich, die Lehren des Buddha als anderen Lehren überlegene Heilspraxis, und damit als beste Wahl für „Noch-Nicht-Buddhisten“ zu präsentieren. Tatsächlich ist zwar sowohl der eine, wie auch der andere Aspekt in der buddhologischen, indologischen und religionswissenschaftlichen Forschung lebhaft diskutiert worden. Eine monographische Untersuchung stand aber bislang aus. So ist sehr zu begrüßen, dass CW, wie in einem Forschungsbericht¹ skizziert, ihr im Schnittpunkt der genannten Disziplinen beheimatetes, originär interdisziplinäres Projekt umsetzen konnte. Jede Arbeit, die, wie die vorliegende, Kompetenzen in mehreren Disziplinen erfordert, sollte schon allein deshalb gebührend gewürdigt werden, da sie oft disziplinär verwurzelte Vorverständnisse aufzubrechen vermag – eine wichtige hermeneutische Leistung.

Die Arbeit ist in neun Kapitel gegliedert, wobei deren 45 Unterkapitel (sowie zwei weitere Gliederungsebenen) zu einem fünfseitigen Inhaltsverzeichnis führen. Eine vereinfachte Gliederung wäre der Übersichtlichkeit zu Gute gekommen. Das einleitende 1. Kapitel formuliert in Orientierung am zeitgenössischen

¹ Widmer 2008.

Diskurs zum „Anderen“, bzw. der diskursiven Performanz des „Othering“ (vgl. S. 26–28), die zentrale Fragestellung: es geht um die religiöse (Selbst-) Abgrenzung einer neu anhebenden religiösen Bewegung (unter Bezug auf Rodney Starks Theorie Neuer Religiöser Bewegungen), in diesem Fall der buddhistischen. Im Kern wird dieser Prozess als „Differenzreflexion“ gefasst, die auf der „binären Wahrnehmung“ von „Eigenem“ und „Anderem“ beruhe, wobei sowohl von *dem* „Anderen“ (also personal), *den* Anderen, und dem „Anderen“, etwa im Sinne eines konkurrierenden religiösen „Symbolsystems“ (vgl. S. 14; S. 17), gesprochen wird. Auf diese Ambivalenzen in der Bestimmung „des/dem Anderen“ wird unten nochmals eingegangen.

Das 2. Kapitel bietet einen guten und aktuellen Überblick über die Forschungsgeschichte zum religionsgeschichtlichen Kontext des frühen Buddhismus.² Etwas blass bleibt hier, wie in der ganzen Arbeit, die Schilderung der Gestalt des Buddha. Obwohl doch prominent im Titel genannt, folgt die Arbeit – wie von der gewählten Methode eigentlich nicht zu erwarten – dem Vorverständnis, hagiographische bzw. übernatürliche Schilderungen des Buddha auszulassen, also Zeugnisse weitgehend unberücksichtigt zu lassen, obwohl sie in zahlreichen Quellentexten des Kanons eine wichtige Rolle spielen. Das Kapitel endet mit der programmatischen Entscheidung für einen narratologischen Zugang, der, als „möglichst konsequent eingehaltene synchrone Zugangsweise“ den Vorteil biete, „die Welt der Texte zu verstehen [...], ohne sie als Abbild einer real-historischen Welt zu interpretieren“ (S. 58). Dieser Zugang ist sicherlich vielversprechend und innovativ. Als alleiniger Zugang zum „päli-kanonischen“ Textuniversums gewählt, löst sich dieses allerdings in einen Korpus von Erzählungen auf. Es wird dann nahezu unmöglich, von den Texten aus auf eine geschichtliche Welt ausserhalb des Textuniversums zu schliessen. Die religiöse Umwelt ist dann immer nur die Umwelt, wie sie die Texte „spiegeln“, also eine textimmanente Umwelt (letztlich: eine in sich geschlossene semantische Projektion von narrativen Mustern auf eine wie auch immer geartete „Welt“). Die Frage darf gestellt werden, ob es wirklich gelingen kann, entsprechend der gewählten Methode alle Erkenntnisse der historischen Forschung (z. B. über die komplexe Textgeschichte des Päli-Kanons) auszublenden. Auch die theoriegeleiteten Einsichten zu den präzise zu beschreibenden Effekten, die sich einstellen, wenn eine religiöse Tradition von der Oralität zur Literalität übergeht, müssen ja bei einer gänzlich synchron blickenden Perspektive aussen vor bleiben. Probleme stellen sich bei einer synchronen Perspektive zum Beispiel dann ein, wenn es widersprüchliche Schilderungen in den Texten gibt, wie dies auch für die

² Allerdings hätte nicht nur das Unterkapitel zu den „Sozialgeschichtlichen Forschungen zum frühen Buddhismus“, sondern die Arbeit insgesamt von der Berücksichtigung der grundlegenden Studie von Chakravarti 1987 (Neuaufgabe 2008) profitieren können.

Darstellung gewisser „Anderer“, z. B. nicht-buddhistische Asketen und Brahmanen, im Pāli-Kanon zutrifft. Das 3. Kapitel stellt nochmals den literaturwissenschaftlich-narrativen Zugang und die kanonischen Pāli-Texte als Quellen vor. Die Eingrenzung des zu untersuchenden Korpus auf die 152 Texte des *Majjhimanikāya* (vgl. S. 84 f.) ist plausibel, da in dieser Sammlung der „mittellangen“ Texte tatsächlich die im gesamten Kanon wohl grösste Häufung solcher Reden, die persönlich-existentielle Lehr- und Streitgespräche mit konkret benannten Individuen (und deren sich oft anschließende Konversion) beinhalten, vorliegt. Das 4. Kapitel wiederum stellt eine narratologische Beschreibung des Korpus vor, bei der CW den Fokus auf Erzähler, Darbietungsweise, Erzählebenen, Figurenkonstellation, Grundstruktur der Haupthandlung, sowie die Funktionen von Nebenhandlungen legt.³ Der synchronen und vereinheitlichenden Betrachtungsweise gemäss kann CW in den Suttas einen „auktorialen Erzähler“ ausmachen; theoriekonform wird die Frage nach der Existenz unterschiedlicher Autoren und Redaktoren nicht gestellt. Das 5. Kapitel widmet sich der Frage, wie das bzw. der „Andere“ und der „Eigene“ (in der *Ingroup* des Saṅgha) identifiziert werden (z. B. über „sprechende Namen“, die charakteristische Eigenschaften der Personen codieren; Titel, etc.), wobei CW zutreffend auf die Schwierigkeiten des „Problem[s] der Grenzziehung“ (S. 114) verweist. So werden Brahmanen – also in CWs Terminologie: Angehörige einer der drei Gruppen von „Anderen“ (neben Angehörigen der asketischen Konkurrenzbewegungen und der „Haushälter“) – als Spender für den Buddha beschrieben, einer Rolle, die üblicherweise Laienanhänger auszeichnet. Sehr aufschlussreiche Ergebnisse dieses Kapitels finden sich in den Beobachtungen zur durchaus distanzierten Behandlung der „Haushälter“, die auch zu den „Anderen“ gezählt werden (immerhin stellen die Haushälter nicht nur ein wichtiges Feld potentieller neuer Professioneller dar – sie sind auch von ökonomischen Interesse). Ertragreich ist auch die Analyse zum Statuswechsel der Figuren, sowie zum nuancenreichen Einsatz der narrativen Mittel, die eine unmittelbare Nähe oder eine gewisse Distanz der jeweiligen Figur (und deren Überzeugung) zum Buddha codieren. Diese Betrachtungen ergänzt eine Inhaltsanalyse der verhandelten Gesprächsthemen, bzw. der zurückgewiesenen und überbotenen Lehren. Narrative Überzeugungskraft gewinnen die Schilderungen der „Anderen“, wie CW im 6. Kapitel ausgezeichnet aufzeigen kann, aber vor allem durch die *story*, also durch die Erzählung der Interaktion der Figuren. Die geschieht über eine ausgeklügelte, aber zugleich auch typologisierte, Struktur eines zweistufigen

³ Ausgelassen werden damit die in der Narratologie bspw. von Monika Fludernik zu findenden Aspekte des Sprachstils, der Dialekt/Standardsprachen-Unterscheidung, der Soziolekte, aber auch der Metaphorik und der Darstellung der Gedanken – Auslassungen, die sich z. T. der Besonderheit des frühbuddhistischen Textkorpus verdanken, z. T. aber, wie insbesondere die narrativen Funktionen der Metaphorik, untersuchungswürdige Aspekte wären (vgl. z. B. S. 206).

Erzählverfahrens. Zunächst wird die Andersartigkeit des Anderen über formale wie inhaltliche Erzählmuster ausgedrückt; in einem zweiten Schritt setzt dann die strategisch motivierte Narration ein, in der es die Gesprächspartner selbst sind, deren Reaktion auf die Belehrung des Buddha (oder eines Schülers) die zentrale selbst-transformative Botschaft zum Ausdruck bringen. Der Buddha selbst beschränkt sich im Mittelteil der Reden dabei auf zweifel-induzierende Fragen und nimmt sich im letzten Teil der Reden zunehmend zurück. Sehr erhellend ist auch CWs Beobachtung, dass Schilderungen der Aufnahme „Anderer“ in den Orden (im ausgewählten Korpus) immer mit der Ordination enden (vgl. S. 180–182). „Die Erlösung [terminologisch wäre hier präziser: Befreiung] wird durch soziale Zugehörigkeit reglementiert und steht nur Ordensmitgliedern offen, während andere Menschen keinen Zugang zu ihr erhalten“ (S. 182).

Zuletzt wird – zwar als „Fazit“ benannt, als Thema aber neu eingeführt – von CW der Vorschlag unterbreitet, den Auffassungs- und Statuswechsel in der Erzählung der zunächst „Anderen“, die dann zu „Eigenen“ werden, nicht als „Konversion“, sondern als „Transformation“ zu beschreiben. So gelingt der Autorin, plausibel vorzuführen, dass der Begriff der Konversion nur Sinn macht, wenn die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der freien Religionswahl gegeben sind. Dass diese Voraussetzung offenbar in manchen Schilderungen nicht gegeben sind, zeigt die bekannte Episode von Soṇadaṇḍa, der zum Laienanhänger (*upāsaka*) wird, aber zugleich mit dem Buddha vereinbart, diesem nur durch verschlüsselte Geheimzeichen seine Verehrung und Anhängerschaft zu kommunizieren (vgl. S. 217 f.). Die Autorin führt im Anschluss aus, freie Religionswahl und Exklusivität der religiösen Zugehörigkeit träfen für „den religionsgeschichtlichen Kontext des Pāli-Buddhismus“ nur bedingt zu. Hier stellt sich jedoch in Frage, inwiefern mit der gewählten narratologischen Methode über „die Zeit“, in der „die Geschichten der MN-Suttas spielen“, etwas ausgesagt werden kann. Es sei, heisst es weiter, „fraglich, wie klar abgegrenzt diese Gruppe nach aussen hin tatsächlich wirkte“ (S. 218). Wird nicht gar, wenn in diesem Zusammenhang eine extradiegetische Wahrnehmung als „tatsächlich“ qualifiziert wird, die narratologische Perspektive zur sekundären, und die geläufige Geschichtsschreibung zur primären erklärt?

Das Kapitel schliesst mit Überlegungen, den Begriff der „Konversion“ durch „Transformation“ – im Sinne der Entwicklung einer Figur in der Erzählung – zu ersetzen (vgl. S. 220 f.). Transformation impliziere die Aufhebung der Andersartigkeit, die sich nicht zuletzt durch Ordensbeitritt, Laienanhängerschaft, Spenden, Freude an der Belehrung etc. ausdrücke. Der Vorschlag ist durchaus bedenkenswert. Vielleicht könnte er sogar mit dem Einbezug jüngerer Forschungen zur kommunikativen Form von Konversionsnarrativen, die über das allgemeine Modell von Lewis Rambo oder die Typologie autobiographischer Erzählmuster von Konversionen von Bernd Ullmer (vgl. S. 216–220) verbunden werden. Der „linguistic turn“ in der

Konversionsforschung wurde schon durch David Snow und Richard Malachuk 1984 vollzogen (für die genauere Bestimmung der „Referenzfigur“ wäre z. B. deren Begriff der *master role* hilfreich). Wichtige Perspektiven wurden zuletzt auch von Peter G. Stromberg⁴ und Ulrike Popp-Baier,⁵ die beide bereits den Begriff der „(Selbst-)Transformation“ zur Bestimmung der Konversion verwenden, oder von Thomas Luckmann⁶ eröffnet.

Ob eine narrativ berichtete Transformation tatsächlich stattfindet, ist als ontologische Frage natürlich auszuschliessen, wenn unter literarischer Fiktionalität die durchgängige Projektion von (wenn auch realistischen) Parametern auf eine fiktionale Welt verstanden wird. Hier hätte der Begriff der „Konversion“, trotz seiner konzeptuellen Schwächen, den Vorteil, dass er einen klaren narrativen Status quo der Zugehörigkeit zu definieren erlaubt, während die „Transformation“ als gleichsam unendliche Annäherung im Prinzip unabgeschlossen weitergehen kann. Das Kapitel resümiert: „Die Transformation ist ein wichtiger Bestandteil des textinternen *Othering*. Es erscheint aber in gewisser Weise paradox: Gerade die Tatsache, dass der ‚Andere‘ dem ‚Eigenen‘ angenähert wird, trägt wesentlich dazu bei, dass er überhaupt als ‚Anderer‘ erkannt werden kann. Die narrative Strategie, aus der das *Othering* besteht, kann als *Selfing* bezeichnet werden“ (S. 221).⁷ Durch die enge semantische Überlappung von Transformation, *Othering* und *Selfing* ist es nicht ganz einfach, dem Argument zu folgen. Warum kann erst durch die Annäherung an das „Eigene“ der Andere als Anderer erkannt werden? Vielleicht bleibt das Argument unklar, weil hier, wie angemerkt, zwei verschiedene Kategorien (*der Andere* und *das Eigene*) zugleich zur Anwendung kommen. Hier wäre es einfacher gewesen, trotz seiner konzeptuellen Schwächen an dem Begriff der „Konversion“ festzuhalten und mit diesem nur die Beispiele des Korpus zu bezeichnen, in denen „der Andere“ klar zu „einem Eigenen“ wird: im Sinne der Zugehörigkeit bzw. Aufnahme in die buddhistische Gemeinschaft. Die konsequente Unterscheidung des personalen Pluralgebrauchs („die Anderen“) und die Verwendung als Abstraktum („Andersheit“) hätte die Lektüre sicherlich erleichtert.⁸

⁴ Stromberg 1993.

⁵ Popp-Baier 2001.

⁶ Luckmann 1987.

⁷ Der Prozess des *Othering* wird in der Arbeit mit kurzer Referenz auf Gayatri Spivak auf nur zwei Seiten erläutert (S. 22–24), und, wie der Ausdruck *Selfing* (definiert als Transformation des „Anderen“ zum „Eigenen“, vgl. S. 337ff.), in seinem analytischen Potential in der Arbeit nicht voll ausgeschöpft.

⁸ Terminologisch mitunter unklar ist auch die mangelnde begriffliche Differenzierung zwischen der „Transformation anderer (zu eigenen)“ als *Vorgang* und der *Narration* dieses Vorgangs: „Die wesentliche Leistung dieser Literatur besteht in der Transformation des ‚Anderen‘ und verweist auf einen strukturierten Umgang mit dem religiösen Umfeld“

Wurden aber nicht sogar jene, die formal Zuflucht genommen haben, von den Autoren der Texte (ich gehe davon aus, dass es deren viele gab), unter der Perspektive einer gestuften Differenz wahrgenommen? Sicherlich ist die Beobachtung plausibel, dass die über literarische Stilmittel geschilderte Markierung von Distanz ein Mehr oder Weniger zulässt, d. h. eine gestufte Nähe oder Ferne zum Buddha, seiner Lehre und seiner wachsenden Gemeinde zum Ausdruck bringt. Manche Anhänger des Buddha werden im Vergleich zu anderen als weniger begabt (z. B. in der Erinnerung des Gesagten), als weniger moralisch standhaft im Sinne der Vinaya-Regeln, und nicht zuletzt zu auf dem Weg zur Arhatschaft weniger weit fortgeschrittenen erklärt. Was bedeutet das für die Differenzreflexion? Zumindest im Pāli-Kanon wird ja in Bezug auf die Heilsbotschaft und die Praktikabilität der Lehre von einem differenzlosen Universalismus ausgegangen. Es wird, anders gesagt, eine für alle der Reflexion fähigen Menschen geeignete Heilspraxis behauptet. Ist dann nicht zu fragen, wie sich die Differenzreflexion der Texte zu der in dieser Hinsicht prinzipiell jede Differenz übersteigenden Lehre des Buddha verhält? Gehen sie gut zusammen? Wenn die „Anderen“ potentiell und unterschiedslos zu „Eigenen“ werden können (und dies zumeist auch werden), dann gerät eine starke Betonung des „Anderen“ ja in den paradoxalen Konflikt, von einer letztlich nicht relevanten, im Hegelschen Sinne „aufgehobenen“ Andersheit zu sprechen. Verkompliziert wird die Sachlage, weil andererseits auch innerhalb des buddhistischen Saṅgha, also unter den „Eigenen“, gewisse Einzelne „anders“ bleiben, oder gar wieder anders werden können – man denke hier nur an die Geschichte des abtrünnigen Devadatta. Am einfachsten wäre es wohl, an dem Begriff *othering* festzuhalten und bewusst nicht von einer generellen Andersartigkeit nicht-buddhistischer Figuren, etwa der Brahmanen, auszugehen, sondern den Prozess der „Andersmachung“ der geschilderten Figuren in einen unmittelbaren Bezug zur normativen Sicht auf die eigene „Normalität“ zu setzen, die ja ebenfalls erst in diesem Prozess entsteht. Die Darstellung „des Anderen“ dient also nicht nur der „Selbstdarstellung“ und „Bildung des eigenen Profils“ (S. 18) – sie ist eine epistemische Notwendigkeit, um überhaupt zu „Eigenem“ zu kommen.

Das 7. Kapitel führt nun exemplarische Textanalysen durch, indem aus dem Korpus der 65 Suttas des Majjhimanikāya, in denen von „Anderen“ die Rede ist (vgl. Anhang A, S. 362–365), nunmehr vier Reden exemplarisch ausgewählt und eingehend analysiert werden. Der Fokus liegt auf der narratologischen Analyse

(S. 361). Ist die Transformation des Anderen tatsächlich eine Leistung der Literatur? Oder ist vielmehr die *narrative Darstellung* der Transformation gemeint, womit allerdings wiederum der Bezug zum „religiösen Umfeld“, welches ja nicht anders denn als geschichtlich spezifiziert werden kann, geschwächt würde?

der Figurenkonstellation, dem Plot, sowie den diskutierten Lehrinhalten. Gerade die Einbindung des Letzteren macht das Kapitel zu einer sehr interessanten und einsichtsreichen Lektüre. So kann CW aufzeigen, wie die Diskussion über „Tiergelübde“ aus dem Sutta über den Hundesasketen (Kukkuravatika-Sutta, MN 57), oder die mit dem konkurrierenden Heilslehrer Sakuludāyin geführte Diskussion über Soteriologie (Cūlasakuludāyi-Sutta, MN 79), der letztlich von seinen Schülern am Beitritt in den Orden gehindert wird, offenbar narrativ geschult gestaltet ist. Dass Sakuludāyin an der Aufnahme gehindert wird, lässt sich, wie die Autorin plausibel erklärt, vor allem als Erzählabsicht deuten, dass Asketen eben nicht aufgenommen werden, wenn sie bereits selbst Lehrer von Schülern sind (Brahmanen mit Schülern hingegen wohl: vgl. S. 270 f.). Dies könnte, wie die Autorin vermutet, mit einer möglicherweise bestehenden Unantastbarkeit des religiösen Status eines Lehrers zusammenhängen – es könnte auch überlegt werden, ob der Buddha damit auf negative Erfahrungen mit charismatischen Lehrern als unbedacht aufgenommene Konkurrenten in der eigenen Anhängerschaft reagiert. Die von CW eigens übersetzten Passagen aus dem Pāli sind wortgetreu und präzise – einzig die Übersetzung von *kammaṃ kammakkhayāya* als „Tat, die zur Zerstörung von Taten führt“ scheint mir durch die Einführung des Plurals weniger geeignet, da sie dem Ausgesagten nicht ganz gerecht wird (besser: „Handlung [und zwar karmisch neutrale], die zur Zerstörung von karmischer Handlung als solcher führt“). Die Arbeit zeigt sich in der Analyse insgesamt als textnah und folgt hier vorrangig einem deskriptiven und klassifikatorischen Interesse. Sie bietet dadurch eine sehr gute Grundlage, auf der aufbauend diachrone Fragen weiterverfolgt werden können, wie etwa die Frage nach der Bildung eines Traditionsgutes der vorgefundenen narrativen Muster.

8. und 9. Kapitel fassen schliesslich die Ergebnisse zusammen, wobei die Aussage, dass durch die narratologische Beschreibung „erstmal in der Forschung die strukturell-narrativen Gemeinsamkeiten der MN-Suttas zusammengetragen und benannt werden“ (S. 332), etwas eingeschränkt werden sollte. Zum einen gibt es wichtige Ansätze in publizierten Arbeiten, die unberücksichtigt blieben;⁹ zum anderen scheint mir aber durch die vorgenommene Fokussierung auf Narrative, die auf den bzw. das Andere behandeln, der Schluss auf narrative Strukturen der MN-Suttas insgesamt etwas gewagt.

⁹ So sind von Joy Manné, die wohl als erste einen narrativen Zugang zum Pāli-Kanon skizziert hat, zentrale Aufsätze nicht ausgewertet (so etwa neben Manné, 1996 z. B. auch die Beiträge aus dem Journal der Pali Text Society, 1993). Vor allem aber ist aus der Arbeit von Nathan M. McGovern (McGovern, 2013) viel zu gewinnen. Ebenfalls einschlägig sind u. a. die Arbeiten von Anālayo 2011 und 2012, Ergardt 1977: vor allem 138–172, Seyfort-Ruegg 1999, Black 2011.

Als Gesamtleistung legt die Arbeit einen wichtigen Grundstein zur narratologischen Analyse der kanonischen Texte des Pāli-Buddhismus. Die Schwerpunktlegung auf die Differenzreflexion von „Eigenem“ und „Anderem“ bietet in der Tat viel Potential für fruchtbare Anschlussfragen, etwa jene nach der spezifischen Performanz der Texte (vgl. S. 359), oder jene eines Vergleichs der ausgemachten Strukturen mit denen von Quellentexten in anderen Sammlungen des Pāli-Kanons. Die Reflexion der Differenz ist sicherlich eine Frage von ausserordentlicher Bedeutsamkeit. Von Niklas Luhmann ist diese als Ego/Alter operationalisiert worden, welches der Narratologie – in Form der systemtheoretischen Literaturwissenschaft – eine brauchbare methodische Ergänzung zur Seite stellen könnte. Zur Kontextualisierung der Differenzreflexion scheint es mir allerdings, wie angemerkt, doch geboten, über eine rein synchrone Betrachtung der Lehrreden unter der Massgabe ihrer Fiktionalität, mit der nichts über die je historische Lebenswelt ausgesagt werden könne, hinauszugehen, wie dies auch die Autorin mitunter tut. Eine Abkoppelung der Narratologie von der Überlieferungs- und Textgeschichte, sowie von den Strukturen der oralen Traditionsbildung würde ich als Hemmnis für die weitere Forschung erachten. Gerade die grosse formale Ähnlichkeit in der Erzählstruktur lässt ja, wie CW andeutet, auf umfangreiche redaktionelle Bearbeitung schliessen. So scheint mir weiterhin, dass – diachron zu unterscheidende Textschichten vorausgesetzt – die Darstellung der Brahmanen in den frühesten Textschichten neutraler gehalten ist, gegenüber der dann das systematische *Othering* der Brahmanen als spätere Entwicklung erscheint.¹⁰ Genau diese These hat kürzlich auch Nathan M. McGovern in seiner PhD-Arbeit *Buddhists, Brahmins, and Buddhist Brahmins: Negotiating Identities in Indian Antiquity* (2013) bestärkt. In eingehender Analyse zeigt McGovern, wie frühe Verwendungen von *brāhmaṇa* erst später durch eine neue narrative Rahmung, Kommentierung und sekundäre Überarbeitung der Lehrreden „into polemics against proponents of the New Brahmanism“ transformiert wurden.¹¹ Einen entscheidenden Vorteil der von McGovern angewandten Methode sehe ich darin, anstelle einer ausschliesslich synchronen Betrachtung der Narrative von einer diachronen Text-, Begriffs- und Ideengeschichte auszugehen, die es dann erlaubt, den Kanon und seine Narrative im Formierungsprozess zu analysieren. Zuletzt kann so die Forschung zur Oralität und Literalität (der Parry-Lord-Ansatz, oder Walter Ong) einbezogen und auf den Pāli-Kanon angewandt

¹⁰ Vgl. Schlieter 2012.

¹¹ McGovern 2013: 247–302. Für die Fragestellung von CWs Arbeit sind auch die Ausführungen zum Majjimanikāya (S. 430–453), sowie die Analyse der „Encounter Dialogs“ (S. 463–445) sehr einschlägig.

werden, wie bereits von Mark Allon (Nachweise bei CW, S.393) vorgeführt worden ist.

Die Monographie stellt eine wichtige Leistung auf dem Weg der narratologischen Erschliessung der frühen kanonischen Literatur des Pāli-Buddhismus dar, die anhand einer genauen und überzeugenden Nachzeichnung des literarischen Aufbaus und „Funktionierens“ von vier paradigmatischen Lehrreden aufzeigen kann, mit welchen Stilmitteln und semantischen Strategien die gewünschte Transformation „der Anderen“ zu Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft narrativ gestaltet wird. Durch den interdisziplinären Ansatz der Studie wird sich das Interesse der unterschiedlichen Zielgruppen sicherlich auf je andere Aspekte richten, vielleicht sogar auf disziplinär je komplementäre Perspektiven: für den buddhismuskundlichen Fachdiskurs könnte dies eben genau die narratologische Analyse der als „Transformation“ oder „Konversion“ bezeichneten Auffassungsänderungen der „Anderen“ sein, und aus religionswissenschaftlicher Perspektive die Erschliessung des in der deutschsprachigen Landschaft nur selten berücksichtigten, aber doch ausserordentlich interessanten Textkorpus des Pālikanon.

Bibliographie

- Anālayo (2011): *A Comparative Study of the Majjhimanikāya*. Taipei: Dharma Drum.
- Anālayo (2012): „The Historical Value of the Pāli Discourses“. *Indo-Iranian Journal* 55: 223–253.
- Black, Brian (2011): „Ambaṭṭha and Śvetaketu: Literary Connections Between the Upaniṣads and Early Buddhist Narratives“. *Journal of the American Academy of Religion* 79.1: 136–161.
- Chakravarti, Uma (1987, Neuauflage 2008): *The Social Dimensions of Early Buddhism*. Delhi: Oxford University Press.
- Ergardt, Jan T. (1977): *Faith and Knowledge in Early Buddhism. An Analysis of the Contextual Structures of an Arahant-Formula in the Majjhimanikāya*. Leiden: Brill.
- Luckmann, Thomas (1987): „Kanon und Konversion“. In: *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann. München: Fink, 38–46.
- McGovern, Nathan M. (2013): *Buddhists, Brahmins, and Buddhist Brahmins: Negotiating Identities in Indian Antiquity*. Ph.D. Dissertation, University of California, Santa Barbara.
- Manné, Joy (1996): „Sīhanāda – The Lion’s Roar or What the Buddha was Supposed to be Willing to Defend in Debate“. *Buddhist Studies Review* 13.1: 7–36.
- Popp-Baier, Ulrike (2001): „Narrating Embodied Aims. Self-transformation in Conversion Narratives—A Psychological Analysis“. *Forum Qualitative Sozialforschung* 2.3, Art. 16, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0103165> (10 June 2015).
- Schlieter, Jens (2012): „Did the Buddha Emerge from a Brahmanic Environment? The Early Buddhist Evaluation of ‚Noble Brahmins‘ and the ‚Ideological System‘ of Brahmanism“. In: *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions,*

- and Comparative Perspectives*. Hrsg. von Volkhard Krech und Marion Steinicke. Brill: Leiden, 2012, 137–148.
- Seyfort-Ruegg, David (1999): „Remarks on the Place of Narrative in the Buddhist Literatures of India and Tibet“. In: *India, Tibet, China. Genesis and Aspects of Traditional Narrative*. Hrsg. von Alfredo Cadonna. Florenz: Olschki, 193–227.
- Snow, David A./Malachuk, Richard (1984): „The Sociology of Conversion“. *Annual Review of Sociology* 10: 167–190.
- Stromberg, Peter G. (1993): *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press (2. Auflage 2008).
- Widmer, Caroline (2008): „Reflexion religiöser Differenz und die Darstellung des ‚anderen‘ im buddhistischen Lehrgespräch. Ein Arbeitsbericht“. *Asiatische Studien* 62.1: 425–446.